

Kršćanska svetost kao objava Božje svetosti

ZORAN KRSTIĆ*

UDK: 235.3*227.9

Pregledni članak

Primljeno:

1. ožujka 2016.

Prihvaćeno:

28. srpnja 2016.

Sažetak: Na osnovi toga da su kršćani rod izabrani, narod sveti koji je pozvan da objavljuje tač *apetás* – vrline Onoga koji nas dozva iz tame autor razmatra određene aspekte svetosti s gledišta predaje Pravoslavne Crkve. Nakon kratkoga uvoda, koji podsjeća da je svetost konačna afirmacija vječnoga čovjekovog postojanja kao neponovljive osobe, iznose se pojedina opća razmišljanja o svetosti kao teocentričnom pojmu, ali se i utvrđuje svojevrsni povijesni razvoj toga pojma, kao i pridavanje novih sadržaja tom pojmu. U apostolskom i postapostolskom razdoblju pojam sveti odnosio se na svakoga člana Crkve, a posebno na svakoga sudionika euharistijskoga slavlja. U razdoblju poslije progona pojam se sužava na neke, istaknute i izuzetne, članove Crkve. Također se primjećuje i prostorno pomicanje svetosti iz parohijskoga hrama u manastir i pustinju, a osobito, kako autor ističe analizirajući teoriju o posvećenju, pomicanje svetosti iz naosa u oltar hrama, odnosno s laosa na kler. Iako teorija o posvećenju nije nikada u potpunosti zaživjela u Pravoslavnoj Crkvi, njezine su posljedice vidljive i danas. One su terminološke prirode, u slavenskim se Crkvama članovi naroda Božjega nazivaju svjetovnjacima, prisutna je pasivizacija laika u crkvenom, naročito bogoslužnom životu. Iskustvo je Pravoslavne Crkve da postoji ontološka razlika samo u odnosu kršteni i nekršteni, ali ne i u Tijelu Kristovu u kojem su svi sveti i služitelji Gospodinu svomu. Utvrđujući tu svojevrsnu ekleziološku dekadenciju, u nastavku autor razmatra doprinosi li, možda, suvremeni, postmoderni mentalitet reafirmaciji svetosti kao jednoj zaboravljenoj viziji. U rezultatima nedavnih socioloških istraživanja može se primijetiti povratak svetoga u srpsko društvo. Međutim, autor upozorava da vrlo često visoki stupanj samoproglashene religioznosti ne znači i povratak na tradicionalno, u Crkvi utemeljeno, kršćanstvo. Taj se suvremeni mentalitet ispituje dvama temeljnim obilježjima svetosti, njezinim eshatološkim karakterom i njezinim zajedničarskim, koinonijskim, karakterom. U zaključnim razmatranjima iznosi se stav da suvremeni religijski mentalitet ne doprinosi reafirmaciji svetosti, kao što to ne čine ni ustaljeno mišljenje o svetima kao nad-ljudima s natprirodnim moćima i

* Prof. dr. sc. Zoran Krstić,
Pravoslavni bogoslovski
fakultet Univerziteta
u Beogradu, Mije
Kovačevića 11b, 11060
Beograd, Republika Srbija,
zorank62@gmail.com

besprijeckornom moralnom čistoćom. Svetost se u svom novozavjetnom značenju pojavljuje kao ispunjenje krsnih zavjeta aktivnim sudjelovanjem u svetoj euharistiji.

Ključne riječi: svetost, eshatologija, posvećenje, suvremena religioznost, euharistijska zajednica.

Uvod

Kao što se može uočiti iz naslova ovoga teksta, namjera mi je iznijeti nekoliko misli o svetosti s pravoslavnoga stajališta, a na temelju Prve Petrove poslanice da su kršćani *rod izabrani, narod sveti* koji je pozvan da objavljuje τὰς ἀρετὰς, djela ili vrline, kako stoji u srpskom prijevodu, *Onoga koji nas dozva iz tame*, a kako bih podsjetio da je svetost konačna afirmacija vječnog postojanja čovjeka kao neponovljive osobe, pa samim tim i konačna potvrda njegove različitosti, što bi mogao i trebao biti važan element u ekumenskom dijalogu.

Tema svetosti neiscrpna je i nepresušna te se neću truditi obuhvatiti sva gledišta toga pojma. Zadržat ću se samo na određenim njezinim obilježjima, kako su tumačena u prošlosti, a kako danas, sa željom da potražim odgovor na dvojbu izraženu u naslovu jednoga zbornika o svetosti koji glasi *Svetost, jedna zaboravljena vizija*¹. Ovako intrigantan naslov izaziva čitav niz pitanja: Što je svetost? Tko su sveti? Jesu li i, ako jesu, kako je moguće da kršćani zaborave na svetost? Suprotstavlja li se mentalitet postmoderne kulture i religioznosti viziji i težnji k svetosti?

1. Značenje i razvoj pojma svetosti

Svetost se u kršćanstvu tumači kao teocentričan ili, uže, kao kristocentričan pojam. Ona ne podrazumijeva ljudsko dostignuće, koliko god ono bilo veliko, već je isključivo Božji dar u stupnju osobnoga odnosa s Bogom. Jedino kako čovjek može doprinijeti tom odnosu jest da se otvori Bogu i slobodno prihvati Njegovu volju, bez čega Bog ne djeluje. Apostol Pavao kaže da Bog »nas je spasio i pozvao pozivom svetim – ne po našim djelima, nego po svojem naumu i milosti koja nam je dana u Kristu Isusu prije vremena vjekovjećnih...« (2 Tim 1, 9)

Prvi korak, dakle, koji trebamo učiniti prema razumijevanju svetosti jest svetost Božja. Semitsku riječ *kadosh* Sedamdesetorica prevode ἅγιος želeći sačuvati njezino izvorno značenje razdvajanja, izuzimanja. Bog je apsolutno različit, apsolutno Drugi u odnosu na sve stvoreno i Njegovu se postojanju ne može naći usporedba u stvorenom svijetu. Ali svetost Božja nije samo svojstvo Njegove prirode jer to onda ne bi mnogo značilo za nas. »Identitet svetosti se ne nalazi u supstanciji kao takvoj, nego u Biću koje je slobodno od granica sopstva – u ljubećoj i ekstatičnoj

¹ Ἀγιότητα, ένα λισμονημένο δράμα (συλλογικός τόμος), Akritas, Atena, 2001.

Ličnosti«² koju mi prepoznamo ne na temelju Njegove moći i sile koja nas podčinjava, već na temelju kenotičke ljubavi prema čovjeku.

Kršćanska predaja kao vrhunac te ljubavi vidi osnivanje Crkve kojoj je glava sam utjelovljeni i uskrsli Sin Božji iz kojega i ona crpi svoju svetost. Taj epitet srećemo u najstarijim krsnim ispovijedanjima vjere, a u Nicejsko-carigradskom vjerovanju dodaju se i epiteti apostolska, katolička i jedna.

Da se ne bismo previše bavili općim pitanjima, prijeći ću odmah na prvu činjenicu koju želim istaknuti razmatrajući pitanje izvora svetosti, i Crkve i njezinih članova. Pravoslavnu teologiju 20. stoljeća mnogi su opisali kao euharistijsku jer je u svetoj euharistiji ponovno pronašla onaj drevni dinamizam nakon nekoliko stoljeća teološkoga preispitivanja, pa ponekad i lutanja. Tako pod Crkvom ne podrazumijevamo nikakav apstraktan pojam, već je to stvarna euharistijska zajednica koju čine stvarni ljudi s različitim službama u njoj i tako sabrani oko svoga episkopa i crpeći svoj identitet od Krista, čine Njegovo Tijelo. Tako je svaka euharistijska zajednica koja se nalazi u jedinstvu s drugim istovjetnim zajednicama vidljivo Tijelo Kristovo. I ovo je sada naglasak: euharistijska zajednica jest eshatološka zajednica. »Eshatološki identitet Crkve ukazuje na to da će posljednji događaj sveopšteg vaskrsenja u Hristu dati istinito postojanje Crkvi«³, a njegov predokus mi sada imamo u zagonetci, tj. u ikoni. Tako se i svetost Crkve poistovjećuje s njezinim vječnim postojanjem, a biti svet, sukladno tomu, znači »večno postojati u zajednici sa Hristom.«⁴

Riječju, ono što želim naglasiti u svezi sa svetošću jest njezin eshatološki karakter koji se u povijesti očituje sudjelovanjem u svetoj euharistiji koja je izvor svetosti. Samo tako možemo razumjeti riječi *svetinja svetima* neposredno prije svete pričesti u liturgijama svetoga Ivana Zlatoustog i svetoga Bazilija Velikog, a zatim iz npr. rano-kršćanskoga spisa *Didache*: »ako je ko svet, neka pristupi, a ko nije neka se pokaje.«⁵ Takav sadržaj svetost ima u novozavjetnoj literaturi, a posebno u apostola Pavla.

2. Novi sadržaji u shvaćanju svetosti

Povijest nije stala na tom početnom razumijevanju mjerila svetosti sudjelovanjem u svetoj euharistiji. Možemo pratiti svojevrsni razvoj shvaćanja toga pojma. On je,

² M. VASILJEVIĆ, *Svetost: Božanska i ljudska*, Institut za teološka istraživanja PBF, Beograd, 2010., str. 47.

³ I. MIDIĆ, *Biće kao eshatološka zajednica*, Odbor za prosvetu i kulturu Eparhije braničevske, Požarevac, 2008. str. 151.

⁴ *Isto*, str. 155.

⁵ *Dela apostolskih učenika*, prijevod s grčkoga episkop Atanasije (Jevtić), Manastir Hilandar, Manastir Tvrdoš, Bratstvo Sv. Simeona Mirotočivog, Braća Stanišići, Vrnjačka Banja – Trebinje, 2002., str. 139.

općenito, imao težnju sužavanja od svih k nekima, ali i prostornoga pomicanja iz svijeta u pustinju, iz parohijske crkve u manastir, iz lađe crkve u oltar. Želio bih se u nastavku na tome dulje zadržati.

Poslije apostolskoga razdoblja taj je naziv pripisivan mučenicima i ispovjednicima, a nakon progona i drugim pokojnim kršćanima koji su na različite načine, a osobito podvigom, objavili euharistijsko-agapijski kršćanski etos. Ovakvo sužavanje pojma još uvijek nije sporno, ali kada Crkveno tijelo u nekoj točki povijesnih zbivanja počne zaboravljati svoj euharistijski tj. eshatološki identitet, onda se neizbježno okreće povijesti, moralnom životu i natprirodnim postupcima. I to je, manje-više, i danas većinsko razumijevanje svetosti. Sveti su *nadljudi*, izuzetno čistoga moralnog života najčešće praćenoga i natprirodnim darovima. Međutim, kako sam već rekao, uz tu sadržajnu promjenu dogodila se tijekom povijesti i prostorna promjena pojma svetosti od naosa k oltaru ili, bolje rečeno, od laosa prema kleru.

Prevlast svećeničkoga staleža u religijskom životu uobičajena je karakteristika svih religija, od animističkih do složenih monoteističkih religija. Posrednički položaj, uloga posrednika između *neba i zemlje*, u kojem god religijskom smislu tumačili te pojmove, daju svećenstvu poseban položaj unutar religijske zajednice. Takve težnje u kršćanstvo ulaze posredstvom teorije o posvećenju koju je, smatramo, potrebno detaljnije i povijesno i teološki analizirati.

Deveti kanon Neokesarijskog sabora održanoga 315. godine kaže:

»Prezviter proizveden (u čin) koji je telom sagrešio pre toga i ispovedi da je pre rukopoloženja sagrešio, neka ne prinosi (Liturgiju) ostajući u činu zbog ostale revnosti. Jer kažu mnogi da rukopoloženje izgladuje ostale grehe...«⁶

Kao što vidimo, vrlo rano, već početkom 4. stoljeća postoji najava usporedbe krštenja i ređenja – da i sakrament ređenja mijenja prirodu zaređenoga te kao i krštenje pere prijašnje grijehe, osim tjelesnih, tj. bluda, kako taj kanon tumači Aleksije Aristin u 12. stoljeću⁷. Posljedica je takva teološkog stava, što i čini bit teorije posvećenja, razdvajanje Crkvenoga tijela na one koji su zaređeni, tj. posvećeni, i na ostale, neposvećene članove Crkve. Konačna afirmacija te teorije dogodila se onda kada su se darovi na ređenju počeli poimati kao vlasništvo zaređenoga i nisu više pripadali zajednici.

Krajnje posljedice te teorije nikada nisu, a zasigurno nikada i neće biti prihvaćene u Pravoslavnoj Crkvi. Ona je ostala u okvirima izraza spomenutoga kanona da *neki kažu*, ali, s druge strane, to ne znači da to shvaćanje nije ostavilo ozbiljne posljedice na crkveni život.

⁶ *Svešteni kanoni Crkve*, Beograd, 2005. str. 235.

⁷ *Isto*, str. 236.

Prva je posljedica terminološke prirode. Članovi Crkve koji nisu zaređeni najčešće se u slavenskim Crkvama nazivaju mirjanima tj. svjetovnjacima. Oni bi, dakle, bili ljudi koji pripadaju svijetu što u teološkoj terminologiji podrazumijeva odsustvo Duha Svetoga. Svjetsko je ono što je neposvećeno, izvan Crkve i što se protivi Duhu. Kako su onda, zapitat ćemo se, kršteni i miropomazani kršćani svjetovnjaci. Na temelju činjenice krštenja takav je stav nemoguć, ali na temelju činjenice ređenja sasvim je moguć. Ako bismo išli još dalje, mogli bismo reći na temelju te terminologije da se na krštenju i miropomazanju i ne dobiju darovi Duha Svetoga kao što se to događa na ređenju. Takvo se shvaćanje protivi iskustvu Crkve, ali i neprekinutoj stoljetnoj praksi krštenja djece i odraslih. Kršteni je postao član naroda Božjeg, laik, i dobio je darove Duha Svetoga što znači da je zaređen za obavljanje službe laika u tijelu Crkve.

Daljnje posljedice teorije posvećenja koje možemo naznačiti jesu različita disciplina i učestalost pričešćivanja i sl. što općenito znači manju ili veću pasivizaciju laika u području bogoslužja. Iako u Pravoslavnoj Crkvi episkop ili prezbiter ne može sam služiti svetu euharistiju, tj. euharistije nema bez okupljanja naroda Božjeg, ipak laici u Crkvi postaju najčešće samo korisnici sakralnih dobara koje *proizvode* svećenici. Mora se priznati da profesionalizacija i podjela zanimanja koju donosi suvremenost ide na ruku ovakvom viđenju odnosa klera i laika. Klerici su stručnjaci za sveto. Laik, sada u značenju neupućenoga, neznalice, neprofesionalca, ukoliko mu je potrebna neka usluga iz područja svetoga odlazi i traži pomoć profesionalca, baš kao i u svim drugim područjima. Teolozi 20. stoljeća i na Istoku i na Zapadu mnogo su tinte potrošili i truda uložili ne bi li povratili dostojanstvo i karizmatiku prirodu laičke službe. Rezultati tih napora nisu zanemarivi.

Vratimo se samorazumijevanju Crkve, odnosno načinu na koji Ona sama vidi svoje dobro funkcioniranje. Crkva predstavlja zajednicu služenja. Ona se sastoji od onih koji su se slobodno opredijelili služiti Gospodinu i bližnjima, ali ne isključivo na temelju svojih znanja i sposobnosti, iako se ona ne isključuju, već ponajprije na temelju Božje volje koja se očituje u darovima Duha Svetoga. Darovi se daju za aktivnost, za »izgrađivanje Tijela Kristova« (Ef 4, 12), a ne za pasivnost. U Crkvi su pasivni samo katekumeni i pokajnici. Služba i dar poistovjećuju se te je tako nemoguće razdvojiti, barem teoretski, institucionalnu od karizmatičke strukture Crkve. Budući da je struktura Crkve prirodna, to podrazumijeva različitost darova: »I On daje jedne kao apostole, a druge kao proroke, jedne kao evanđeliste, a druge kao pastire i učitelje za usavršavanje svetih u djelu služenja...« (Ef 4, 11-12) Cjelokupna struktura Crkve⁸ zasniva se i potječe iz strukture euharistijske zajednice

⁸ Opširnije vidi J. ZIZJULAS, *Pravoslavlje*, prijevod s talijanskoga Ružica Savić i Dragana Pašti, Beograd, 2003., str. 20.-30.

koja je slika eshatona. Laici, prezbiteri i đakoni sabrani oko episkopa, tj. sve službe zajedno, čine Božji narod koji služi svom Gospodinu. »Različitost službi ne narušava jedinstvo Crkve.«⁹ Naprotiv. Razlikovanje naroda od predsjedatelja također ne narušava jedinstvo Crkve. Ni jedna služba nije sama po sebi Crkva. One se ne mogu rangirati ni po važnosti, a pogotovo ne po *količini* blagodati koje pretpostavljaju. Različite službe ne stvaraju ontološke razlike među njihovim nositeljima. Tvrdnja teorije posvećenja da je prva posljedica ređenja promjena prirode zaređenoga, a tek druga služenje¹⁰, ne odgovara iskustvu Pravoslavne Crkve. Ontološka razlika postoji samo u odnosu kršteni i nekršteni, a ne u Tijelu Kristovu. U Njemu su svi sveti i svećenici, odnosno služitelji Gospodinu svome.

Sažimajući ekleziološko-povijesni dio izlaganja želim ponoviti dvije činjenice koje sam pokušao naglasiti u svezi sa svetošću. Prva je da ona ima eshatološki karakter, a druga da je svetost događaj zajednice, odnosno euharistijske zajednice, a ne vlasništvo pojedinca.

U nastavku bih želio ponovno s pomoću ovih dviju karakteristika razmotriti suvremenu religioznost u Pravoslavnoj Crkvi u Srbiji kao tradicionalnoj crkvi na tim prostorima, a što nije nepovezano sa situacijom u ostalim tradicionalnim europskim Crkvama. Potražit ću odgovor na pitanje doprinosi li suvremeni religijski mentalitet utemeljenju kršćanskoga života i evanđeoske vjere, a posebno kako se odnosi prema svetosti.

3. Svetost i suvremeni religijski mentalitet

Sva sociološka istraživanja provedena u Srbiji od devedesetih godina pa nadalje pokazuju izuzetno povećanje postotka samoproglashene religioznosti. Kako bih pokazao razmjere te promjene, iskoristit ću rezultate posljednjega empirijskog istraživanja iz 2013. godine koje je provela skupina istraživača na čelu s dr. Mirkom Blagojevićem na reprezentativnom uzorku od 1056 studenata treće godine i to 854 s državnih i 202 s privatnih sveučilišta u Srbiji, kao i ona najranija profesora Dragoljuba Đorđevića iz Niša.

Profesor Dragoljub Đorđević 1982. godine proveo je u većinom pravoslavnom niškom području istraživanje religioznosti stanovništva¹¹ i zaključio je da je proces sekularizacije na pravoslavno homogenom prostoru pustio duboko korijenje i uzeo najviše maha u odnosu na sve ostale vjerske prostore. Neki vidovi religiozne svijesti i religiozne prakse, prema Đorđevićevim istraživanjima, došli su do iščeznuća. Do

⁹ N. AFANASJEV, *Služenje mirjana (laika) u Crkvi*, Eparhija banatska, Vršac, 2001., str. 17.

¹⁰ *Isto*, str. 26. i dalje.

¹¹ D. DJORDJEVIĆ, *Beg od Crkve*, Nota, Knjaževac, 1984.

sličnih je rezultata spomenuti profesor došao i 1985. godine istražujući religioznost nižih studenata. Usporedimo sada rezultate do kojih je došao Blagojević 2013. godine s Đorđevićevim rezultatima iz 1985. godine. Podsjećamo da je i jedno i drugo istraživanje rađeno na specifičnom uzorku studentske populacije. Iznijet ćemo samo one podatke koji su potrebni za našu analizu:

- prema pokazatelju vjerske identifikacije 2013. godine 79,1% studenata izjašnjava se kao pravoslavno, a 1985. godine 65,6%
- prema osobnom religijskom očitovanju, dakle kao religiozni i pripadnici tradicionalne vjerske zajednice, 2013. godine 55,8%, a 1985. godine 2,9%
- kao religiozan i ne pripada ni jednoj vjerskoj zajednici 2013. godine 11,4%, a za 1985. godinu nemamo podatak
- kao nereligiozan 2013. – 6,9%; 1985. – 51,2%
- kao uvjereni ateist 2013. – 5,6%; 1985. – 29,7%.

Dakle, 2013. je godine 69,2% religioznih studenata nasuprot 2,9% 1985. godine i 18% nereligioznih studenata 2013. godine nasuprot 80,9% 1985. godine¹².

Istraživanje *Hrišćanskog kulturnog centra* iz 2010. godine na uzorku opće populacije od 1219 ispitanika pokazalo je slične rezultate: 67,3% vjeruje da Bog postoji, a 20,4% da postoji neka vrsta sile koja može biti Bog¹³.

I samo na temelju tih podataka može se, čini mi se, s pravom podržati desekularizacijska teorija jer su ljudi ne samo u srpskom društvu već i diljem Europe, a osobito diljem svijeta, religiozni u vrlo velikom postotku. Iskoristit ću već mnogo puta citirano mišljenje jednoga od najznačajnijih suvremenih religijskih sociologa Petera Bergera:

»Današnji svet, uz neke izuzetke ... je žestoko religiozan kao što je oduvek i bio, a u nekim područjima je čak i više nego ranije. Ovo znači da je čitava literatura koju su stvarali historičari i društveni naučnici, koji su prilično komotno objavili 'sekularizacijsku teoriju', u suštini pogrešna.«¹⁴

Za srpsko se društvo, također, može zaključiti da se »*danas pravoslavno homogeno srpsko područje više ne može prepoznati kao područje u kome su obredi aktuelne religijske prirode izuzetno erodirani a stanovnici u 'begu' od religije i crkve.*«¹⁵

¹² M. BLAGOJEVIĆ, Savremena religioznost studenata i desekularizacija srpskog društva, u: *Postsekularni obrt*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju (Centar za religijske studije) Fondacija Konrad Adenauer Centar za evropske studije, Beograd, 2013., str. 11. i dalje.

¹³ *Religioznost u Srbiji 2010.*, HKC, Beograd, 2011., str. 207.

¹⁴ P. BERGER, *Desekularizacija sveta – preporod religije i svetska politika*, Meditteran Publishing, Novi Sad, 2008., str. 12.

¹⁵ M. BLAGOJEVIĆ, Religiozna Evropa, Rusija i Srbija: juče i danas, *Filozofija i društvo* (2008.) 3, str. 251.

Međutim, ukoliko se pogledaju i drugi pokazatelji poput religijske prakse, poznavanja osnova vjere i sl., slika se značajno mijenja, a to nam i vlastito iskustvo govori. Spomenut ću neke rezultate istraživanja religijske prakse. U istraživanju iz 2013. godine barem jednom mjesečno u liturgiji sudjeluje 9,2% studenata, nekoliko puta godišnje 35,7% studenata, a nikada 51% studenata; 2010. godine 17,1% opće populacije barem jednom mjesečno sudjeluje u liturgiji, nekoliko puta godišnje 40,9% opće populacije, a nikada 42% opće populacije.¹⁶

Ovakvo velika razlika u postotcima između samoproglšenih religioznih ispitanika i onih koji redovno sudjeluju u liturgijskom životu očit je znak da trebamo biti vrlo oprezni u svom optimizmu ili da se, čak, trebamo zapitati ima li razloga za njega. U zapadnom se kršćanstvu već dugo govori o novoj evangelizaciji, a u istočnoeuropskom kršćanstvu, npr. u Rusiji, o novoj kristijanizaciji.

»Pitanje trenutnog stanja na misionarskom polju je od ključne važnosti za određivanje smjera, metoda i načina razvoja pravoslavne misije. U posljednjih 800 godina Ruska Crkva se nijednom nije našla pred neophodnošću vršenja apostolske propovedi u takvim razmerama, u kojima bi misionarsko polje sabiralo milione ljudi oslobođenih od jarma bezbožničke ideologije, koji žive na ogromnom prostranstvu, imajući sopstvene kulturno-istorijske specifičnosti. Nastala je paradoksalna situacija u kojoj je neophodna druga hristijanizacija naroda koji žive na teritoriji pastirske odgovornosti Ruske Pravoslavne Crkve. Dimenzije te druge hristijanizacije su bez presedana.«¹⁷

Optimizam bi bio opravdan ukoliko bi kao parametar uzeli stanje iz 1985. godine kada istraživanja pokazuju da 0,3% studentske populacije sudjeluje u liturgijskom životu barem jednom mjesečno, ali ne može se i općenito biti optimističan. To nas podsjeća da se trebamo vratiti analizi religijske renesanse s kršćanskoga stajališta.

Kao polazna točka treba nam poslužiti tvrdnja da samoproglášena religioznost i kršćanska vjera nisu isto. Ta se činjenica često zanemaruje u crkvenim krugovima kada iz najrazličitijih društvenih, obično ne i iz čisto eklezioloških razloga, pokušavamo zbog vlastitoga društvenog potvrđivanja, a ponekad i samozadovoljstva, pobjedonosno istaknuti taj velik postotak očitovanja o religiji i vjeri. Današnja postmodernistička religioznost u svojoj renesansi ne znači povratak na tradicionalno, u Crkvi utemeljeno i življeno kršćanstvo. Ona »nosi u sebi svašta, a katkada baš ništa zajedničkoga s autentičnim kršćanskim iskustvom stvarnosti.«¹⁸

¹⁶ M. BLAGOJEVIĆ, *Savremena religioznost studenata i desekularizacija srpskog društva*, str. 51.

¹⁷ *Misiologija*, Kalenić, Kragujevac, 2012., str. 29.

¹⁸ T. MATULIĆ, *Metamorfoze kulture*, GK, Zagreb, 2009., str. 780.

Osnovne teme i vjerovanja postmoderne religioznosti

»gotovo nečujno i nesvesno umeju da se spoje i sa hrišćanskim verovanjima i sa naučnim diskursom tako da Novo doba, po mnogo čemu, postaje nevidljiva religija koju pojedinci suočeni sa tegobom i teskobom života u tehnološkoj eri, nehotice interiorizuju kao vrstu mogućeg spasenja u bespuću u kome se nalaze. Nehotice, jer mnogi postulati Novog doba mogu da se otkriju kod onih koji veruju da su pravoverni hrišćani, kao i kod onih koji su uvereni da uopšte ne veruju.«¹⁹

Nova religioznost jest stanje svijesti, mentalitet suvremenoga čovjeka koji se oblikuje i širi, prije svega sredstvima javne komunikacije, gradeći i šireći jednu globalnu mrežu i to omiljenim temama poput osobne sreće, individualnoga uspjeha, zdravlja podignutoga na razinu svetosti, mladosti, ljepote i mnogo veselja i uživanja u životu. Jednom riječju, »čovjek postmoderne je erotično neutaživ u svojoj narcističkoj žeđi za vlastitom ispunjenošću i ostvarenjem.«²⁰ Tako se, na kraju, nameće zaključak da je religioznost postmoderne u svojoj glavnoj struji, zapravo, religijski individualizam u kojem osobni element iskustva narcisoidnoga tipa odnosi prevagu nad svim ostalim bez ikakvoga dodatnog kriterija u procjeni toga iskustva. Kada govorimo o osobnoj sreći kao vrhovnom idealu, onda je jasno da se ona mora ostvariti *hic et nunc*, a ne odgođeno, posebno ne u eshatonu. Tako bismo mogli zaključiti da mentalitet suvremene religioznosti ne doprinosi reafirmaciji svetosti kao životnoga cilja i ideala, već je, naprotiv, svojom utemeljenošću na povijesti i biološkoj čovjekovoj hipostazi zapravo protivnik evanđeoskoga viđenja svetosti. To dodatno otežava pastirsku djelatnost tradicionalnih Crkava u kojima nije potpuno jasna granica između Crkve i svijeta i u kojima nositelji suvremenoga religijskog mentaliteta nisu ljudi izvana, već oni koji najčešće sebe smatraju članovima Crkve.

Zaključna razmatranja

Prevladavajuće shvaćanje svetosti već duže vrijeme počiva na određenoj vrsti elitizma, smatra se da Duh Sveti preobražava i posvećuje samo određene pojedince zbog njihovih izuzetnih zasluga, da je svetac onaj koji ima *moć* i besprijekornu moralnu čistoću. Tako nastaje jedan svetački stereotip u vidu usamljenoga junaka koji komunicira s Gospodinom u nekom pustinjском okruženju. Kao što možemo primijetiti, ni ovakvo shvaćanje ne oslanja se na eshatologiju, a pogotovo ne na iskustvo života u euharistijskoj zajednici.

¹⁹ J. DJORDJEVIĆ, Zapadna civilizacija nastavlja traganja, u: M. LAKROA, *New Age ideologija Novog doba*, Klio, Beograd, 2001., str. 95.

²⁰ Ž. MARDEŠIĆ, *Rascjep u svetome*, KS, Zagreb, 2007., str. 451.

Zaključujući, mogu još jednom istaknuti da sam skromnim mislima želio podsjetiti da svetost nikako ne smije biti zaboravljena vizija, i to sa svojim novozavjetnim obilježjima – da je ona eshatološke prirode i da podrazumijeva stvarnost zajednice i to ne bilo koje, već *communio sanctorum*. » *Svetitelj je odnosni (relacioni) pojam*.«²¹ Svetost se u svom novozavjetnom značenju pojavljuje kao ispunjenje krsnih zavjeta aktivnim i potpunim sudjelovanjem u svetoj euharistiji u kojoj su kršćani *rod izabrani, narod sveti* i tek onda mi, koji smo po prirodi stvoreni i nesveti, *zemljane posude*, objavljujemo Božje vrline tj. Njegovu svetost.

²¹ M. VASILJEVIĆ, *Svetost: Božanska i ljudska*, str. 68.

CHRISTIAN HOLINESS AS A REVELATION OF GOD'S HOLINESS

Zoran Krstić*

Summary

Based on 1 Peter that the Christians are a chosen race, a holy nation called to proclaim τας ἀρετάς – the mighty acts of Him who called us out of darkness, the author discusses certain aspects of holiness or sanctity from the perspective of the tradition of the Orthodox Church. After a brief introduction which reminds that holiness is the final affirmation of the eternal human existence as a unique personality, the paper brings some generalities about holiness as a theocentric concept, but it also asserts a sort of historical development of the concept, as well as adding new content to the concept. During the apostolic and postapostolic period, the concept of holy pertained to each member of the Church, especially each participant in the Eucharistic communion. In the period after the prosecution, the concept was narrowed down from all to some, prominent and outstanding, members of the Church. Moreover, a spatial shifting of sanctity from the parish temple to the monastery and the desert can also be observed, and in particular, what author emphasizes by analyzing the theory of sanctification, the shifting of sanctity from the nave to the altar of the temple, that is to say, from the 'λαός' (the people of God) to the clergy. Although the theory of sanctification has never been fully actualized in the Orthodox Church, its consequences can be noticed even today. They are of terminological nature – that, in Slavic Churches, the members of the People of God are called seculars (mirjani), and the laity has been passivized in the life of the church, and especially in the liturgical life. The experience of the Orthodox Church is that ontological difference exists only in the relation baptized – unbaptized, but not within the Body of Christ where all are holy and servants of the Lord their God. By ascertaining this sort of ecclesiastical decadence, the author goes on and debates whether, perhaps, contemporary, postmodern mentality contributes to the reaffirmation of sanctity as a forgotten idea. The results of recent sociological study indicate »the return of the sacred« into the Serbian society. However, the author warns that very often a high degree of self-declared religiosity does

* Prof. dr. sc. Zoran Krstić, Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, Mije Kovačevića 11b, 11060 Beograd, Republic of Serbia, zorank62@gmail.com

not necessarily mean the return to the traditional, Church-based, Christianity. These modern mentalities are examined through two essential characteristics of sanctity: its eschatological character and its communal, 'koinonian', character. In the concluding thoughts, the author states that contemporary religious mentalities do not contribute to the reaffirmation of sanctity, and neither do customary beliefs about saints as super-human beings with supernatural powers and impeccable moral purity. Sanctity or holiness in its New Testament sense is revealed as the fulfillment of baptismal covenants through active participation in the Holy Eucharist.

Keywords: sanctity, holiness, eschatology, sanctification, contemporary religiosity, Eucharistic communion.